



” La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le Sud-Est de Madagascar ”

Philippe Beaujard

► To cite this version:

Philippe Beaujard. ” La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le Sud-Est de Madagascar ”. D. Nativel et F. V. Rajaonah. Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde, Karthala, pp.259-285, 2009. halshs-00707911

HAL Id: halshs-00707911

<https://shs.hal.science/halshs-00707911>

Submitted on 13 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le sud-est de Madagascar

Philippe Beaujard*

Les devins-guérisseurs *ombiasy* (ou *ombiasa*) occupent une place centrale au côté des chefs de communauté, dans toutes les sociétés malgaches. Leurs pratiques expriment une certaine vision – généralement tripartite et bipolaire – du monde et de la société (Beaujard, 1983, 1991-1992, 1995b, Ottino, 1986, Rajaonarimanana 1990, Raison-Jourde, 1991). Elles s'inscrivent en outre dans un champ politique, où ces devins-guérisseurs jouent un rôle actif (Tronchon, 1974, Raison-Jourde, 1991). Je voudrais rendre compte de ces différents aspects en prenant comme exemple deux régions voisines correspondant aux anciens royaumes antemoro et tañala de l'Ikongo (Sud-Est de Madagascar), dont les aristocraties se réclament toutes deux d'une origine « arabe ». Cette étude s'appuie sur une longue familiarité avec les terrains tañala (1971-1998) et antemoro (1983-1998). En pays antemoro, mon travail d'enquête a été réalisé pour l'essentiel dans les groupes aristocratiques ; c'est donc des spécialistes du religieux appartenant aux groupes nobles dont il sera question en premier lieu pour cette région, les devins-guérisseurs des groupes roturiers développant d'autres pratiques, qui se rapprochent de ce que l'on peut observer dans le pays tañala.

Les devins-guérisseurs dans la société antemoro de la vallée de la Matatàña

Venus des échelles du Nord de Madagascar, des musulmans s'installent à la fin du XV^e siècle à Ambohabe, à l'embouchure du fleuve Matatàña, gros village situé en interface entre des réseaux maritimes et terrestres qui s'appuient sur la richesse agraire de la vallée. Ces musulmans se constituent en aristocratie dans le cadre d'un royaume antemoro qu'ils contribuent à fonder au XVI^e siècle¹.

Ce royaume se caractérise par l'existence d'un système de quatre « pseudo-castes », divisées en deux ensembles opposés dans le domaine du « pur » et de l'« impur » (Beaujard, 1991-1992). D'un côté, les *silamo*, islamisés, nobles, détenteurs du pouvoir, ayant l'apanage de l'égorgement des animaux (*sombily*) (idée sans doute héritée des Zafiraminia, islamisés qui précédèrent les ancêtres des aristocrates antemoro sur la côte sud-est de Madagascar). De l'autre, les *kafiry*, comprenant roturiers et dépendants, le terme *kafiry* signifiant « incroyant », avec la connotation de « malpropre ». La noblesse opère une séparation du politique et du religieux. La première pseudo-caste – correspondant à la plus grande partie du clan Anteoñy, les « gens du fleuve » – a le contrôle du politique. La seconde, qui englobe les *antalaotra*, étymologiquement, « les gens de la mer », détient le pouvoir religieux ; les Anakara, astrologues instruits des signes du ciel, et les Zafintsimeto, géomanciens « connaisseurs » (*mpahalala*) des choses de la terre et des eaux, furent dès l'origine du royaume cantonnés dans le domaine religieux ; les Zafimbolazy, sans spécialisation réelle, représentent un groupe déchu du pouvoir politique – au XV^e ou au XVI^e siècle – à qui fut réservé un rôle religieux². La troisième pseudo-caste est celle des roturiers « pourvoyeurs de richesses » (*fañarivoana*), la quatrième celle des dépendants (*andevo*). Hors système, on trouve enfin depuis le XVII^e siècle un groupe de parias. La sujétion des « pourvoyeurs de richesses », qui comprennent les clans autochtones et les descendants des serviteurs arrivés avec les musulmans, aboutit à leur révolte

*CNRS, Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf)-Paris 1

¹ Le royaume se scinda en trois au XVI^e siècle ; la principauté de la moyenne Matatàña (dirigée par un sous-clan Anteoñy appelé Antemahazo) et celle de la vallée de l'Ambahive (dirigée par le sous-clan des Antesambo) reconnaissaient en principe la suzeraineté de la basse Matatàña (Anteoñy ambany, « Anteoñy de l'aval ») qui contrôlait la capitale du royaume, Ivato, et le tombeau de l'ancêtre commun à Ambohabe, à l'embouchure du fleuve.

² Les Zafimbolazy exercent la fonction de chefs religieux *katibo* dans l'ancienne principauté antemoro de la moyenne Matatàña. Dans la basse Matatàña, ils sont employés par les Anteoñy comme sacrificateurs.

à la fin du XIX^e siècle et à l'éclatement du royaume antemoro. Aujourd'hui, villages des anciens roturiers et villages nobles se trouvent strictement séparés. Les Anteoñy élisent toujours cependant un roi *andrianoñy*, « seigneur du fleuve », titre hérité des Zafiraminia. L'endogamie reste de règle chez les Anteoñy et surtout au sein des groupes *antalaotra*³.

On trouve des devins-guérisseurs dans les quatre pseudo-castes. Jadis, au sein du royaume, les chefs religieux *katibo* appartenaient d'abord à la deuxième pseudo-caste des *antalaotra*. Chez les *antalaotra*, les chefs religieux agissent dans le cadre de la collectivité (qui peut dans certains cas, aujourd'hui encore, regrouper les deux premières pseudo-castes); les *katibo* officient dans les rituels. Un simple devin-guérisseur, en revanche, exerce son savoir à titre individuel ou à l'intérieur de son lignage. Dans la vie quotidienne, un *katibo* peut exercer un travail de devin-guérisseur, pour son propre compte. Le savoir s'acquiert auprès d'un maître, *katibo* ou simple *ombiasy*, à l'intérieur d'un sous-clan, en suivant généralement une ligne agnatique (tous les groupes de filiation antemoro sont à recrutement – en principe – exclusivement agnatique, dans la noblesse notamment). Un *katibo* possède des « disciples » (*sozà*) parmi lesquels le sous-clan choisira son successeur.

Le champ d'î tervè tio` du *katibo* ou de l'*ombiasy*

Spécialistes du religieux, les chefs religieux *katibo* et les devins-guérisseurs *ombiasy* canalisent la puissance divine *hasina* pour la prospérité de la communauté et des individus qui la composent par la mise en œuvre de « traitements » rituels efficaces. Ces derniers, en permettant l'instauration d'une relation harmonieuse entre les divinités et les hommes, garantissent la fertilité et la réussite. Ils peuvent aussi défendre, restaurer ou transformer l'ordre cosmique et social.

1. Le *katibo* et l'*ombiasy* assurent la fertilité et la bonne fortune des entreprises de la communauté et des individus, qu'il s'agisse de récolte agraire, d'élevage, de la naissance des enfants, de la victoire des armées, de réussite sociale, de l'arrivée de richesses, de succès scolaires à des examens, etc.

2. Le *katibo* et l'*ombiasy* défendent un ordre cosmique et social ou l'intégrité d'un groupe ou d'un individu menacés :

- par le mal inhérent à certaines périodes dans le cycle du temps (années, mois, jours, sous l'influence des destins astrologiques, « heures » [*sa*], sous influence astrale). Certaines périodes sont en effet porteuses de maux (grêle, foudre, inondation, épidémies, etc.) et « rendent agressives les bêtes-génies ». Cette idée héritée de l'astrologie « musulmane » est plus présente en pays antemoro qu'en pays tañala ;

- par le mal inhérent à certains « êtres de la nature » ou bêtes-génies (*ziny*, *bilisy*, *saitoany*⁴, *biby*, *kokolampo*, revenants *angatra*), souvent liés à la terre et donc aux autochtones, mal inhérent également à certains lieux que hantent ces esprits ;

- par le mal voulu par certains hommes, qu'il s'agisse d'une collectivité (attaque d'armées ennemies...) ou d'individus (sorcellerie, vol, attaque...).

3. Le *katibo* et l'*ombiasy* restaurent un ordre cosmique et social ou l'intégrité d'un groupe ou d'un individu affectés :

- par une faute commise par une personne, ou par un ensemble de gens, à l'égard de Dieu (Zañahary), des ancêtres (inceste, non respect d'un interdit...), de certains animaux ou de certaines personnes (transgression d'un serment d'alliance *tangéña*...). Le ou les fautifs encourent un blâme (*tsiñy*) qui entraîne un choc en retour appelé *tahiña* (dans le cas d'une faute commise à l'égard des ancêtres, à l'égard de leurs lois)⁵, ou *hakeo* (dans le cas d'une faute commise vis-à-vis de certains

³ Sur l'histoire du royaume antemoro, cf. N. Rajaonarimanana, 1990 ; P. Beaujard, 1991-1992. Sur les parias antevolo, P. Beaujard et J. Tsaboto, 1997.

⁴ *Ziny* : de l'arabe *jinn* ; *bilisy* : de l'arabe Iblis, « le Diable » ; *saitoany* : de l'arabe *shaitân*, « démon ».

⁵ Équivalent du *tody* des Hautes Terres malgaches. Cf. R. Andriamanjato, 1957.

animaux, comme des serpents – liés au monde des morts – ou des chats⁶, ou commise vis-à-vis d'un parent en situation d'aîné).

- par une agression, commise par :

+ un esprit des morts (âme d'un sorcier, ou ancêtre qui ne respecte pas la coupure entre mondes des vivants et des morts) ;

+ un esprit de la nature, une bête-génie ;

+ un ou des êtres humains (sorcellerie, vol, attaque...).

- par souillure ou contamination (par une nourriture ou une eau souillées; un contact avec des excréments, du sang menstruel, des objets ou des substances liés à la mort, un contact avec certaines maladies reconnues comme transmissibles, un contact avec un individu impur, ainsi un paria *antevolo*) ;

- par un déséquilibre à l'intérieur du corps, source de maladie pour un individu, déséquilibre provoqué :

+ par un excès de froid ou de chaud ;

+ par un excès ou un manque d'eau, menant dans les registres de la pourriture, ou de la stérilité ;

+ par des désordres émotionnels ;

+ par une fatigue excessive.

4. Le *katibo* transforme un ordre cosmique et social, ou bien l'état ou la situation d'un groupe ou d'un individu : ainsi dans le cas d'une aspersion *fafy* qui brise la parenté entre deux personnes et leur permet de s'épouser, ou au contraire les sépare à jamais (*fafy hampisaraka*)⁷, ou dans l'établissement d'une parenté par le sang (*fanangéña*). La transformation peut se faire dans un sens bénéfique (heureux) ou maléfique (malheureux), le devin-guérisseur pratiquant dans ce dernier cas la sorcellerie.

De manière plus générale, les *katibo* apparaissent comme les garants du maintien et de l'accroissement du pouvoir divin *hasina* dans la communauté. Ils président aux cérémonies annuelles ponctuées par le rythme des saisons (cérémonie de protection au début de la saison des pluies, cérémonies ouvrant et fermant la culture du riz⁸), aux rites de passage que constituent l'intronisation et les funérailles des chefs ou les circoncisions collectives, et aux cérémonies de protection de la communauté décidées en fonction des signes observés dans le ciel ou sur la terre. Pour les Anteoñy, de plus, une cérémonie de régénération du *hasina* royal – et du clan entier – a lieu tous les sept ans sur le tombeau de l'ancêtre fondateur du royaume (Beaujard, 2006). En usage au XIX^e siècle, le Bain royal – autre rituel de régénération du *hasina* – a en revanche disparu. Les *katibo* dirigeaient autrefois les actes de guerre au côté des chefs politiques ; accompagnant souvent l'armée en campagne, ils choisissaient les moments favorables, et préparaient les charmes d'agression/protection.

Les devins-guérisseurs jouent un rôle similaire, mais interviennent dans le cadre d'une famille ou sur un plan individuel. Il arrive toutefois qu'un devin-guérisseur ne puisse agir, par exemple sur une maladie qui semble être la volonté de Dieu. Comme le remarque M. Rakotomalala

⁶ Les chats sont censés fréquenter les tombeaux et avoir une affinité avec le monde des morts et le domaine de la sorcellerie. Antemoro et Tañala disent d'une chatte pleine qu'elle « ensorcelle » (*mamosavy*), parce qu'« un décès survient alors inmanquablement au village ».

⁷ Sur le sacrifice comme dispositif fonctionnant en « attracteur » ou en « disjoncteur », P. Descola, 2005 : 320.

⁸ J'ai noté en 1995 que les Anakara renoncèrent à accomplir le rituel d'offrande des prémices *toka vary* après une période particulièrement désastreuse (épidémies, récolte déficiente...). Lorsque la récolte est mauvaise, ou lorsqu'il y a trop de morts au village, les Antemoro, en effet, ne procèdent pas au grand rituel du *toka vary* (mais un rituel a lieu au niveau de chaque « grande maison »). Il ne s'agit bien évidemment pas d'une protestation ou d'un mouvement de colère contre Dieu et les ancêtres mais de la prise en compte de la « maladie » et de l'impureté affectant le corps social, qui nécessitent un traitement préalable à la tenue d'un rituel de vie tel que le *toka vary*. Une période mauvaise révèle une incapacité à manipuler le *hasina*.

(2006) pour le Vonizongo, « lorsque la maladie laisse impuissants les thérapeutes, toute démarche thérapeutique devient mal vue, puisqu'elle équivaut à aller à l'encontre de la volonté divine ». Pour une personne âgée, par ailleurs, une maladie pourra être considérée comme « normale ».

Un faute individuelle peut rejaillir sur la collectivité, en particulier si la faute est commise par un chef (roi...). Au XIX^e siècle, sur l'ordre des Anakara, les Zafintsimeto empoisonnèrent un roi qui avait eu un mauvais comportement en public envers des femmes. Il ne s'agissait pas là d'un simple puritanisme mais d'une certaine idée de la fonction royale : les écarts de conduite du roi peuvent affecter la société tout entière. On voit ici les *katibo*, garants d'un certain ordre, s'ériger en juges du pouvoir politique, bien que ce dernier, selon les Antemoro, aie le contrôle du religieux. Le *katibo* « n'est pas un religieux au service de Dieu mais un clerc au service du pouvoir temporel », pourrait-on écrire en reprenant une remarque générale de F. Raison-Jourde à propos de l'*ombiasy* dans les royaumes malgaches⁹.

L'interprétation fournie par les Antemoro de l'action des *katibo* et des devins-guérisseurs reflète un certain ordonnancement de l'univers et des relations sociales. Comme dans une grande partie de Madagascar, l'univers est imaginé composé de trois mondes, ciel, terre-monde des vivants et monde inférieur, ce dernier étant divisé entre terre et eaux. Liés au ciel et aux eaux, les nobles sont en outre les maîtres de la terre, ce qu'exprime la légende relative à l'ancêtre fondateur du royaume, Ramarohalaña (« Le seigneur aux nombreuses parcelles de rizières ») : ce dernier « choisit de s'ensevelir lui-même par la force de ses prières ». Ce roi qui s'enfonce dans le sable de l'embouchure apparaît comme l'image inversée du Zatovo, Ratovoaña ou Ratsivalanoraña des mythes de l'Ouest ou de la côte Est, personnification des « esprits du sol », être chthonien qui « jaillit de la terre comme une plante »¹⁰.

Les rois reconnaissaient cependant des pouvoirs aux « pourvoyeurs de richesse ». Lorsqu'au XVII^e siècle, lors d'une lutte de pouvoir, Andriamandia fut chassé de la Matatàña, il partit avec deux *katibo antalaotra*. Pour empêcher Andriamandia de revenir au pouvoir, son neveu Andriamasy choisit comme conseiller un devin-guérisseur « autochtone » ancêtre des Anteròtra, Rekaoky. Après son succès, Andriamasy anoblit le clan des Anteròtra. À l'époque de mon séjour dans la vallée de la Matatàna, des devins-guérisseurs *antevolo* eux-mêmes recevaient des « clients » d'autres clans.

Les modes d'î terve` tio` du *katibo* ou de l'*ombiasy*

Le savoir du katibo et du devin-guérisseur dans les groupes nobles

Les sources du savoir sont pratiquement identiques pour les chefs religieux et les devins-guérisseurs, les *katibo* ayant toutefois accès à des livres – possédés par un clan ou un sous-clan – qui sont inaccessibles aux simples devins. La culture de la noblesse antemoro atteste un héritage complexe, « arabe » (écriture, magie), et venu de la côte est-africaine (utilisation du savoir islamique comme une arme de pouvoir, importance de l'opposition pureté/impureté, division en groupes d'âges, bas statut des pêcheurs, symbolique de la couleur noire, attachée à un roi qui est responsable des heurs et malheurs du royaume)¹¹. Un héritage insulindien est en outre perceptible. **S'y ajoutent**

⁹ F. Raison-Jourde : 1983 : 27. Si le roi et son groupe sont en principe au sommet de la hiérarchie, l'auteur soulignait à juste titre que le devin antemoro « tient la royauté bridée dans un réseau de déterminismes atsologues très serré à partir duquel toutes les décisions s'organisent » (*ibid.* : 28).

¹⁰ P. Beaujard, 2006. Des mythes de l'Ankaratra (Sud de l'Imerina) développent l'idée de l'ensevelissement d'un prince ou d'un couple princier par les éléments naturels : « le prince ou le couple princier se fit déposer dans une pirogue en pleine forêt : un vent très fort dépouillant les arbres recouvrit la pirogue de branches et de feuilles » (M. Rakotomalala, S. Blanchy et F. Raison-Jourde, 2001 : 198). Ce récit est relié notamment à Andriandranoala, premier chef vazimba de l'Ankaratra que citent les *Tantara ny Andriana* (son tombeau devint un lieu de pèlerinage, F. Callet, 1981 : 14).

¹¹ P. Beaujard, 1991-1992. Sur la pureté, « concept-clé dans le monde swahili », cf. J. Middleton, 1992 : 192sq. La couleur noire est le lieu de rencontre de plusieurs dimensions symboliques contradictoires, issues de la côte est-africaine et du monde musulman. Si le roi est associé au noir, qui renvoie au rôle de faiseur de pluie de rois sacrés africains (cf. *infra*), la société est vue aussi comme séparée entre « blancs » (aristocrates) et « noirs » (roturiers, autochtones), distinction que l'on retrouve à Mayotte (S. Blanchy, 1997 : 115-116) et

des éléments culturels élaborés dans l'île, et l'usage de symboliques universelles. C'est cependant l'apport « musulman » qui retient d'abord l'attention. Il n'est pas imputable aux seuls ancêtres des aristocrates antemoro, mais aussi pour une part aux Zafiraminia. Il s'agit d'abord d'un héritage magico-religieux issu d'un islam populaire qui devait être celui des marchands des échelles aux XIV^e et XV^e siècles. Dans le royaume antemoro, les aristocrates islamisés ignoraient trois au moins des cinq piliers de l'Islam : les prières *salat*, les aumônes *zakat* et le pèlerinage à La Mecque. Le savoir « musulman » ésotérique détenu par la noblesse constituait pour une part le fondement de son pouvoir. Il est consigné dans des livres *sorabe* (« grande écriture »), « hérités des ancêtres » – en fait constamment remaniés par des apports venant d'autres sociétés malgaches et, au XX^e et XXI^e siècles surtout, du monde musulman extérieur –, mais une partie des connaissances est aussi transmise oralement. La maîtrise des textes dans leur contenu et celle de l'écriture elle-même considérée comme sainte et utilisée pour ses pouvoirs surnaturels impliquent un pouvoir sacré sur le monde. Ce savoir était et est encore par essence non transmissible à des étrangers au groupe – les groupes autochtones ignoraient en principe l'écriture arabe – ainsi qu'aux femmes (considérées comme impures) et aux membres du groupe n'ayant pas subi l'initiation auprès d'un *katibo*.

L'écriture devait être en usage – dans une certaine mesure au moins – au sein des communautés *antalaotse* du Nord de Madagascar jouant un rôle d'interface entre la côte swahili et les chefferies malgaches à partir du IX^e/X^e siècle, mais l'aristocratie antemoro est la seule, aux XVIII^e et XIX^e siècles, qui assoit son pouvoir idéologique sur un corpus ésotérique écrit. Elle en retirait un prestige manifeste. Les rois de l'Imerina firent ainsi venir à leur cour des lettrés antemoro, et Radama I commença même à apprendre l'écriture arabico-malgache (Berthier, 1933). Des devins antemoro parcouraient l'île, et F. Raison-Jourde parle pour le pays sakalava vers 1870 « d'une filière antaimoro des *ody* » (Raison-Jourde, 1991 : 459). Au XX^e siècle encore, des dirigeants malgaches consultèrent des *katibo anakara*

Prévision, diagnostic

Un mal est le signe d'un dérèglement, dont il importe de déterminer les causes. Les données astrologiques et les « prédictions » ou « présages » (*fitokia*) – intégrés à ces données – que renferment ces livres, les figures géomantiques de la divination par le sable ou par les graines (*sikidy*) donnent le moyen au *katibo* ou à l'*ombiasy* d'établir un diagnostic sur les causes d'un mal, de prévoir un mal à venir et de fixer le traitement convenable; elles lui permettent aussi de connaître les caractères favorables ou défavorables des moments et des lieux : aucune décision importante n'est prise sans la consultation d'un devin, que ce soit pour déterminer le jour favorable à une cérémonie d'intronisation, à un départ en voyage ou même à l'achat d'une pièce de tissu.

Les *katibo* sont les experts religieux qui permettent aux chefs politiques de régner avec succès. Les *katibo anakara* avaient la charge d'établir le calendrier, qui est luni-solaire (et non lunaire comme le calendrier musulman) (ils ont conservé ce privilège, qui n'est plus que théorique, jusqu'à nos jours). Les noms des mois - lunaires - dérivent des signes (dits destins astrologiques *vintaña*) du Zodiaque arabe. Chaque *vintaña* gouverne en outre trois ou deux jours du mois. Pour ajuster le calendrier, raccordé au calendrier solaire, les *katibo* observent pendant les trois premiers mois de l'année (de mars à juin) la distance et la position de la lune par rapport à l'étoile Alikilily (« Le Diadème », constellation du Scorpion), sous les jours de destin Alimizàn (« Balance »). Si la distance de la lune à cette étoile est jugée trop importante, le mois Asaratà (4^e mois) sera redoublé, ce qui se produit tous les trois ans au moins¹². La position de la lune par rapport à l' Alikilily permet aussi certaines prédictions. M. Rodinson a noté qu'en divers endroits du monde musulman, on observait la marche de la lune « par rapport aux constellations, spécialement le signe zodiacal du Scorpion », pour en tirer des présages (Rodinson, 1962 : 191-192).

D'autres événements célestes, reliés au calendrier des destins astrologiques, fondent des prédictions touchant le pays antemoro tout entier, notamment les éclipses de lune (*volaña hanin-*

sur la côte swahili (J. Middleton, 1992 : 82). S. Blanchy (1996) signale également le bas statut des pêcheurs à la Grande-Comore.

¹² Enquêtes personnelles au village de Vatomasina. Cf. aussi J. Rakotonirainy, 1963.

dRao, « lune mangée par Rao ») ou de soleil, et le jour où le tonnerre se fait entendre pour la première fois au début de la saison des pluies. On connaît dans le monde musulman un livre des signes atmosphériques et de leurs significations divinatoires, la *Malhamat Dâniyâl*, attribué à Daniel¹³, prophète souvent mentionné par les Anakara comme étant à l'origine de leur savoir¹⁴; mais l'expression *antemoro* désignant l'éclipse de lune montre d'autres influences : le monstre « Rao » n'est autre que l'*asura* Rahu, mangeur de lune dans les traditions indiennes (Ottino, 1974 : 75). Il pourrait s'agir pour les *Antemoro* d'un emprunt aux *Zafiraminia*. Le terme *vintaña* désignant un destin astrologique de manière générale est d'origine austronésienne.

Les Anakara affichent une sorte de mépris pour la géomancie, qui est davantage du ressort des *Zafintsimeto*. Il est à noter que la géomancie, quoique d'origine arabe¹⁵, était sans doute connue des devins-guérisseurs malgaches avant l'arrivée des *Anteoñy* et de leurs alliés. Dans l'*Anosy*, Flacourt nous dit que « les *ompitsiquili* ['géomanciens'], ce sont ordinairement Nègres et Anacandries qui s'en mêlent » (et non les nobles de haut rang)¹⁶. « Il y a encore une espèce d'ombiasse parmi les nègres, qui vont voir les malades ; [ces *ombiasy*] ne savent ni lire ni écrire, mais ils squillent seulement [pratiquent la géomancie], et se servent de pierres de cristal, de topazes, d'aigues-marines, d'améthistes et de girasoles »¹⁷.

Pour les « prédictions » *fitokia*, on note également un mélange d'influences diverses. L'interprétation du comportement d'animaux (chien, coq, lézard, mouche, oiseaux sauvages, sanglier, serpent, zébu...), de personnes (malade, gens allant chercher un malade, visiteur, enfant...), ou celui de l'état de certains objets (vêtements, marmites...), reliés au calendrier des destins, se retrouve dans le monde musulman. La divination par les serpents, en revanche, est inconnue dans la divination islamique mais relève des domaines persan et indien. De plus, « subordonner des déductions ornithomantiques ou physionomiques aux influences astrales » représente une pratique indienne plutôt qu'arabe¹⁸. N. Rajaonarimanana (1990, vol. III : 881-888, 1995) a en outre montré l'influence d'idées indo-malaises dans des « prédictions » mettant en scène le « dragon » divinatoire *hena be* (expression malgache traduisible par « grand poisson » ou « grand serpent ») (aussi appelé *zoresy*, vocable dont j'ai indiqué l'origine persane : *jarashâ'i zar*, les « clochettes d'or », les étoiles [Beaujard, 1998 : 147]) mentionné par certains manuscrits et par Flacourt au XVII^e siècle en Anosy (pour Flacourt, « la dénomination '*henabe zoraisci*' constitue le signifiant malgache de 'Zodiaque' »). Les positions d'un dragon mâle et d'un dragon femelle, qui changent selon les années et les influences planétaires, permettent de savoir vers où se diriger sous de bons auspices, par

¹³ Il existe des recensions anciennes en grec, syriaque et arabe de la *Malhamat Dâniyâl*, recensions présentant de profondes divergences. « Ces écrits sont nés en milieu agricole et s'apparentent étroitement aux almanachs agricoles ». Ils semblent dériver pour une part de traités assyro-babyloniens (T. Fahd, 1987 : 408-412) (aussi 1986 : 231). La tradition anakara n'a retenu que certaines des prédictions développées dans la *Malhamat Dâniyâl*.

¹⁴ Les traditions musulmanes focalisent sur le personnage de Daniel l'origine de diverses connaissances ésotériques. Al-Idrîsî (12^e s.) indique à propos d'un groupe nomade berbérophone du Sahara lybien, les *Azqâr*, qu'ils sont « les plus instruits dans la connaissance des caractères magiques (*'ilm al-katt*, qui désigne communément la géomancie), dont on attribue l'invention au prophète Daniel (Dâniyâl) » (C. Hamès, 1997 : 17).

¹⁵ Les noms des « maisons » et des figures géomantiques sont d'origine arabe, sauf le terme *akiba* (seizième case) qui vient du swahili (P. Beaujard, 1998 : 23).

¹⁶ E. de Flacourt, éd. C. Allibert, 1995 : 234. Les « anacandries », issus d'un aristocrate *roandrian* et d'une femme de statut inférieur aux *roandrian*, constituaient le deuxième groupe statutaire dans la hiérarchie « blanche ».

¹⁷ E. de Flacourt, éd. C. Allibert, 1995 : 248. « Squiller » vient du malgache *sikily*, « géomancie », de l'arabe *shakl*, figure, forme.

¹⁸ T. Fahd, 1997 : 431 sq., 519. N. Rajaonarimanana (1990, vol. II : 366-372, et vol. III : 981-988) remarque également que plusieurs thèmes des *fitokiana* *antemoro* se retrouvent dans la divination indienne. Il est à noter que la divination par les trous de souris dans des tissus, pratiquée en Inde, dans le monde musulman et souvent mentionnée dans les *sorabe*, était connue aussi des anciens Grecs (T. Fahd, 1987 : 389).

exemple lorsqu'on part à la guerre. Comme c'est le cas chez les Antemoro, à Java, C. Geertz note que des serpents, pour le jour, la semaine, le mois, l'année, indiquent les directions favorables¹⁹.

En cas de « maladies simples » (*aretin-tsotra*), reconnues – nommées – par les Antemoro, le devin-guérisseur peut, dans un premier temps, ne pas avoir recours aux techniques divinatoires : le diagnostic est immédiat, et le devin-guérisseur propose des remèdes (*fañafody*) liés à ces maux ; il en est ainsi pour les *aretin-kibo* (« maux de ventre »), *arety am-bania* (« maux du bassin », maladies associées à la sexualité), *fery* (blessures), *bay* (furoncles), *tsitonoñy lahy* (la jaunisse), etc. Si les remèdes restent sans effet, le devin-guérisseur utilisera les modes d'investigation déjà décrits des causes de la maladie.

Action, traitement

Les livres *sorabe* renferment des écrits et des prières mis en œuvre lors de cérémonies, et des formules qui permettent de composer des charmes *ody* par lesquels le devin-guérisseur va agir. Ces formules comprennent des prières *doha* en arabe ou en pidgin arabico-malgache, des prières coraniques, des invocations adressées à des anges, des signes ésotériques, des lignes de lettres et de chiffres et des carrés magiques, diversement organisés pour agir sur l'ordre universel (détourner les orages, faire venir la pluie ou la sécheresse, favoriser la pousse du riz, effacer les effets d'un destin mauvais...), sur les êtres invisibles (charmes contre les *ziny*) ou visibles (charmes pour arrêter les armées, tuer un ennemi, chasser quelqu'un de sa terre, obtenir une femme, des richesses, guérir les maladies...). Le devin-guérisseur ne connaît pas par cœur les calendriers des moments fastes et néfastes et les correspondances astrologiques, ni les textes des charmes et la liste des « ingrédients » entrant dans leur composition. La consultation des livres est donc pratiquement quotidienne.

L'efficacité des rituels – qu'il n'est pas question d'envisager ici dans le détail – suppose un état de pureté des participants (en tout cas des officiants, pour les rituels collectifs), et des actions appropriées qui mettent en conjonction le monde des vivants et les mondes supérieur (celui de Dieu appelé *Zañahary* ou *Allaho*) et inférieur (celui des ancêtres), et réunissent « anciens » et « enfants »²⁰. Elle repose pour une part sur l'instauration d'une relation d'échange avec les divinités, d'un « transfert qui appelle une contrepartie » (Descola, 2005 : 431). Par un recours au raisonnement analogique, utilisant métaphore et métonymie, les rituels mettent en scène une histoire agissante, qui – comme dans les charmes *ody* – défend, restaure ou transforme l'ordre cosmique et social, capte et manipule la puissance des divinités, celle de plantes et d'animaux, pour le bénéfice du groupe.

Devins-guérisseurs et *katibo* utilisent leurs manuscrits dans la plupart des cérémonies collectives et pour les « soins » individuels. Pour la fabrication des charmes appropriés à chaque situation, ils écrivent les prières, formules, signes et carrés magiques que mentionnent les livres sur différents supports : papier (ainsi pour les charmes portés en collier *hirizy*), feuilles de plantes, si le charme doit être lavé ou mangé, tesson de poterie, etc. Lors de rituels comme le « traitement du village » *taha tanàna* (ou *faminaritra*, « [rituel] qui apporte la santé »), ou la cérémonie du *sorabary*, « écrits [pour les semences] du riz », les scribes écrivent sur les parties droites (le côté gauche est inauspiceux) de feuilles de ravenale²¹. Ces écrits sont lavés dans l'eau d'un mortier à riz, d'une pirogue ou d'un van en bois, eau contenant des plantes, adjuvants de l'écrit, qui agissent en synergie avec lui. On y ajoute parfois des « robes de figures géomantiques » (*volo sikidy*)²², poudre d'argile blanche (*tany ravo*, « terre joyeuse ») dont on a saupoudré certaines figures (comme en Afrique de

¹⁹ C. Geertz, 1960 : 32. Pour la Thaïlande, cf. B. J. Terwiel, 1985. Sur les implications historiques, cf. P. Beaujard, 2007a.

²⁰ La bénédiction – le *hasina* – vient des divinités et des anciens (parents et alliés) de la communauté (M. Bloch, 1986).

²¹ Arbre du voyageur, *Ravenala madagascariensis* Sonnerat (famille des Strelitziacées).

²² *Volo sikidy* : littéralement « poils du *sikidy* ». Je traduis « robe » par analogie avec l'expression *volon'aomby*, robe d'un zébu.

l'Est, l'argile blanche est mise en rapport avec les esprits du sol et les ancêtres²³). En fonction du but à atteindre, les devins-guérisseurs jouent sur les supports et sur les encres, qui possèdent **leurs** propres forces se conjuguant à l'action de l'écrit. Des textes de sorcellerie peuvent être écrits sur des feuilles de badamier (*hatafa[ña]*), jeu de mots avec *hahatafa*, « qui rendra hébété, prostré », du radical *tafa*²⁴, des charmes provoquant la sécheresse sur des feuilles sèches de *repandra*²⁵, des charmes pour obtenir un enfant (avalés par la femme) sur des feuilles de bétel (plante au caractère masculin), avec de l'encre de safran d'Inde, active contre les esprits *ziny*. Pour écrire des charmes portant atteinte à des ennemis, les scribes utilisent le sang d'un coq sacrifié à un tombeau, du sang de serpent *marolongo* (« nombreux parents »²⁶), lié aux esprits du sol... Les Antemoro utilisent également des oeufs pourris, *atody lamòka* (à l'effet de la pourriture, qui entraîne la décomposition de l'adversaire, s'ajoute un jeu de mots avec *lamoka*, épuisé). Des charmes fixant une personne dans son foyer ou empêchant le retour d'une épidémie peuvent être écrits sur une pierre (*vato*) (*vatòina* : qu'on scelle, qu'on assujettit, qu'on affermit; qu'on fait pour qu'une maladie ne revienne pas). Des charmes « qui fixent » peuvent être écrits avec l'encre dite *nongo* : on lave le fond d'une marmite, on la frotte avec une étoffe, que l'on serre ensuite pour en exprimer un jus noir.

Après les textes d'un charme, les *sorabe* mentionnent parfois « ce qui sert à mouiller [les écrits] » : les plantes ou substances qui mêlées à un liquide vont laver les écritures, lors de la confection de certains charmes par le devin-guérisseur. Le liquide employé n'a pas ici un simple rôle de solvant et de véhicule : le devin-guérisseur varie le mouillant du charme – eau, sang, miel, hydromel (ou rhum), **huile** – en fonction du but à atteindre. Substance de vie (l'eau courante d'une source...), l'eau peut être aussi porteuse de souillure ou d'une vertu utilisable pour le mal (eau croupie dans un bambou, eau rouge d'une mare stagnante, eau boueuse...). Le sang est également substance de vie ou de mort. À l'intronisation d'un chef politique anakara, le *katibo* du groupe marque du sang d'un taureau sacrifié le front du chef intronisé ou de son représentant. Ce dernier répète ensuite le geste sur le *katibo*, symbole de la complémentarité des deux pouvoirs politique et religieux, symbole aussi de la résurrection du groupe tout entier après la mort rituelle du chef que représente le sacrifice du taureau. Dans des charmes maléfiques, le sorcier utilise du sang de serpent ou de ver de terre, animaux en rapport avec le monde inférieur. Le miel, propriété des esprits de la forêt, est une substance de vie, équivalent du sperme. On utilise par ailleurs son caractère « sucré » pour gagner les faveurs d'une femme, maintenir une épouse dans son foyer, obtenir des richesses ou pour se faire apprécier des gens. L'hydromel ou le rhum mettent en communication dans les rituels les vivants et les âmes des morts (la fermentation alcoolique est liée symboliquement à la décomposition des cadavres). On emploie parfois du rhum dans des charmes qui « manipulent » des esprits chthoniens, signe de la continuité des ancêtres et des esprits de la nature. Dans tout le Sud-Est malgache, sang, eau et miel (et hydromel, ou rhum) se trouvent respectivement associés aux trois mondes qui composent l'univers et aux trois couleurs fondamentales : ciel-rouge-sang / eaux-blanc / terre-noir-miel ou hydromel (ou rhum), couleurs que l'on retrouve associées sur la toge des chefs en pays antemoro comme en pays tañala (*lamba telo soratra*, « toge à trois couleurs »).

Les *ombiasy* emploient aussi des charmes composés uniquement de plantes (sans intervention de l'écrit). Le nom donné à une plante ou à une substance, en lui-même porteur de puissance, indiquent souvent le type d'usage qui en est fait²⁷. Ainsi, la liane *tsivanomboña* (« qui n'est pas

²³ Ce lien existe aussi dans le monde malais.

²⁴ *Hatafa(ña)* : *Terminalia catappa* L. (famille des Combrétacées) ; du malais *ketapang*, même espèce.

²⁵ *Repandra* : sans doute pour *ra* (« sieur »)/*fandra(ña)*, nom général des *Pandanus* (famille des Pandanacées). Du Proto-Malayo-Polynésien *paNdan, *Pandanus*.

²⁶ Le mot *longo* est plutôt un terme de la côte Ouest de Madagascar (à rapprocher du Proto-Bantou : *- dũgú, parent, ami (Guthrie). À noter aussi l'importance du tamarinier *kily* chez les Anakara, une espèce qui est associée aux esprits sur la côte Ouest et dans le Sud de Madagascar.

²⁷ Il n'est pas suffisant de remarquer que « nombre de plantes ne valent pour la composition des remèdes que par la charge magico-religieuse qu'elles transportent » (J. B. I. Ramamonjisoa, 1994 : 7) (si les choses étaient aussi simples, pourquoi associer un tel nombre d'ingrédients ?). Il convient en fait de comprendre la logique d'assemblage des plantes et des autres substances qui composent le charme. Outre l'assemblage

atteint par les mauvaises paroles, ou par le malheur ») est utilisée dans la fabrication de charmes pour les palabres (*ody kabaro*), de charmes protecteurs contre la sorcellerie (*fañamba*)... Les plantes ont parfois deux noms, un nom profane et un nom « secret », utilisé par les seuls devins. On note souvent chez Antemoro et Tañala une utilisation similaire d'une plante portant le même nom vernaculaire ou un nom comparable, plante qui peut toutefois ne pas être botaniquement identique ici et là (inversement, des plantes botaniquement identiques peuvent avoir des noms vernaculaires et des usages différents). On retrouve également dans les deux régions le même jeu – universel – pratiqué sur les odeurs, avec une opposition du « parfumé » (*mañitra*) et du « malodorant » (*membo*). L'« huile parfumée » (*ilo mañitra*, huile de sésame) est utilisée dans des rituels bénéfiques contre les maladies (cérémonie collective de *faminaritra*); chez les Anakara, les fleurs d'un jasmin (*lalondo*) sont brûlées lors de l'offrande des prémices du riz (*toka vary*), lorsque l'on fait descendre les reliques ancestrales *zañaharibe* (« grandes divinités ») du coin nord-est où elles sont conservées, dans la maison d'un chef politique *randriambe*²⁸. Des plantes « malodorantes » sont utilisées dans des charmes protégeant des bêtes-génies.

Certains *ody* ont une existence éphémère, liée à l'événement ou au but singuliers qui ont conduit à leur fabrication. D'autres doivent agir dans la longue durée. Le charme est alors placé dans un réceptacle choisi en fonction de ses vertus. Les écrits de certains charmes sont insérés dans un bois que l'on creuse (*fandrahana*, du radical *fandraka*); des charmes destinés à arrêter les ennemis sont ainsi placés dans un morceau de bois *mahanoro* (« qui rend heureux »)²⁹ – appelé *dipaty*, « enjambement du mort », dans ses utilisations maléfiques – que l'on enterre. Une étoffe rouge révèle généralement un charme agressif (le rouge est la couleur de la royauté, mais elle est liée aussi au monde des morts) (Beaujard, 1988 : 35-36); l'emploi d'une coquille d'escargot vide indique un charme qui anéantit.

Les devins-guérisseurs consacrent les charmes préparés par une prière en malgache adressée à un Dieu unique (Zañahary, ou Allah, s'il s'agit d'une prière en arabe), aux ancêtres et parfois aux esprits maléfiques (*ziny*, *bilisy*, *saitoany*...). Ils prononcent aussi des prières dans la « langue des écrits » (*teny soratra* : « arabe », ou *kalamo tetsitetsy*) en faisant tourner le charme dans la fumée d'encens (*ramy*) – ou de cire (*savoka*) dans certains charmes maléfiques³⁰ – qui monte d'un brûle-parfum. Les prières peuvent être accompagnées de formules d'exorcisme (*ala faditra*), pour chasser les maladies, conjurer les mauvais sorts... Un charme n'agit que s'il est porteur d'une parcelle de pouvoir sacré (*hasina*) d'origine divine ou démoniaque, qui lui permet de restaurer ou de transformer l'ordre du monde et de la société. Les devins-guérisseurs peuvent manipuler ce *hasina* (toujours protégé par des interdits spécifiques), dans un sens bénéfique ou maléfique, en exerçant un pouvoir sur les éléments, les esprits, les animaux ou les hommes.

Ils choisissent évidemment les moments de préparation et d'action du charme en fonction des données de l'astrologie. L'intronisation d'un chef politique se réalise un vendredi sous le destin Alimizàn (Balance) – destin médian – et sous l'influence astrale Azohora (Vénus, arabe Zuhara), au milieu du jour (cf. arabe *az-zuhr*, midi) (pour cet aspect du symbolisme royal, les Antemoro ont sans doute repris une conception des Zafiraminia ou Zavaka indonésiens (cf. *infra*). Un charme écrit un jeudi, revêtu d'un tissu rouge (couleur royale, comme chez les Zafiraminia), apporte au roi la richesse. Les charmes qui font venir la pluie se préparent sous un destin d'eau (*Asaratàn*, *Alakarabo* ou *Alohotsy* : Cancer, Scorpion ou Poissons), la tête couverte d'une capuche noire, couleur des

d'une histoire, intervient le pouvoir accordé à la répétition, qui est perceptible également dans la pratique antemoro de récitation de prières « arabes » un certain nombre de fois.

²⁸ La nature de ces reliques (os d'ancêtres ?) est inconnue de la plupart des Anakara, y compris de leurs gardiens. On renouvelle les tissus qui les enveloppent lorsque les anciens se détériorent.

²⁹ *Pachytrophe dimepate* Bureau (famille des Moracées). *Noro* : de l'arabe *nûr*, « lumière ». Le terme *noro* est en rapport avec la circoncision.

³⁰ Le miel et la cire sont symboliquement liés à la couleur noire et aux esprits du sol (cf. *supra*). Il est à noter que la cire est mentionnée chez al-Bûnî dans des pratiques de magie maléfique (dans ses quelques chapitres « non islamiques ») (C. Hamès, 1993 : 217).

nuages porteurs de pluie. Le samedi est le jour favorable à la confection de remèdes qui chassent les *ziny*. Les *katibo* installent un dimanche les charmes qui protègent le village de la foudre, etc.

Les charmes antemoro associent généralement de l'écrit, des plantes et d'autres substances. Dans l'écrit figurent des lettres isolées, des mots et des textes, la plupart du temps fragmentaires, parfois issus du Coran³¹. Comme C. Hamès le remarque pour l'Afrique occidentale, l'utilisation talismanique du Coran, inscrite de façon bien attestée dans les hadiths, s'opère à travers une sélection décontextualisée du texte, où le scribe peut isoler une phrase ou un mot, utile à la construction du charme, et opérer par analogies (C. Hamès, 1997 : 138, 140). Le mot ou la phrase isolés, associés à d'autres éléments écrits ou/et à certaines substances, servent en fait à la construction d'une autre phrase opérée à travers la confection du charme. Inséparable d'une énonciation où l'on prononce le nom de la personne ou du groupe à protéger, à guérir ou à envoûter, où l'on invoque Dieu (sous ses différents noms) et parfois les ancêtres ou les esprits maléfiques (à la force magique du signe s'ajoute celle du son), où l'on récite certaines prières³², le charme – écrit ou non – se présente comme un « objet-discours », fait d'éléments dont l'action est fondée pour une part sur un symbolisme à la fois *métaphorique* et *métonymique*³³, éléments que le devin-guérisseur assemble et ordonne. À travers ses constituants, les gestes réalisés et les invocations prononcées par le devin-guérisseur, le charme forme une parole efficace et met les vivants en contact avec les autres mondes. À l'image des rituels collectifs, *créateur d'une situation nouvelle, il raconte une histoire et la fait exister*. Le langage magique fonctionne sur des règles simples et immuables, mais se déploie en d'innombrables variations : l'« univers [et le Coran, à un autre niveau³⁴] est un réservoir de signes-symboles »³⁵ où le devin-guérisseur peut puiser ses « mots ». Le procédé métaphorique transfigure le réel; le langage magique permet au devin de s'affranchir des lois ordinaires du monde des vivants. Ce langage est ici d'autant plus merveilleux qu'il s'appuie sur un texte considéré comme la parole de Dieu ou celle des ancêtres. Par la magie, le devin-guérisseur « se conforme à la divinité selon sa capacité »³⁶, grâce au pouvoir divin *hasina* qu'il détient et manipule. Le charme est « chargé de puissance divine » (*masina*) après sa consécration (*cf. infra*), mais aussi – potentiellement – dès sa mise en forme. Écrire et prononcer la parole de Dieu signifie s'approprier l'énergie divine³⁷, mais cela est vrai pour tout charme par sa structuration même en une parole figurée active faisant intervenir le monde des esprits.

J'ai souligné le fait que les scribes empruntent leurs connaissances des talismans à la littérature magique arabe, mais aussi à d'autres sources, indiennes et indonésiennes par exemple. La plupart des livres *sorabe* disponibles portent par ailleurs la marque d'une synthèse d'un savoir

³¹ On trouve aussi – parfois dans leur intégralité – les sourates les plus courtes du Coran, également très utilisées dans la magie populaire musulmane (P. Beaujard, 2007a).

³² P. Lory a souligné qu'« en climat islamique, la parole n'est pas seulement un élément parmi d'autres dans les pratiques 'occultes', mais elle y exerce une fonction d'encadrement et de structuration de l'ensemble de la pensée et de l'agir magique » (1993 : 174). Par ailleurs, dans le langage magique, nommer et énoncer signifient faire exister et agir.

³³ Cf. P. Beaujard, 1995 et 2007a, à propos de charmes de sorcellerie et de contre-sorcellerie. Cf. aussi L. de Heusch (1971 : 181-182) sur les charmes des Luba du Kasai. Pour Madagascar, H. Lavondès (1963 : 109, 117) note : « La signification de certaines recettes magiques devient claire à partir du moment où l'on considère qu'elles sont un discours figuré à l'aide d'objets, grâce à une démarche qui opère en liaison étroite avec le langage. [...] La composition [d'un remède magique] peut s'interpréter comme un message figuré à l'aide d'objets ». Métaphore et métonymie renvoient aux vieilles lois de « similitude », de « contiguïté », et de « contagion » mises en avant par Frazer.

³⁴ Mais « Le monde est un grand Coran » (Ibn ' Arabî, dans le chapitre du *Kitab al-futûhât* consacré à la Basmala).

³⁵ M. Arkoun, 1978 : 24. L'auteur écrit que « le langage religieux est plus lié à la logique poétique qu'à la logique rationnelle ». La remarque est encore plus vraie du langage magique.

³⁶ P. Lory, 1992 : 149, qui citait ici « une formule récurrente chez les *Ikwân al-Safâ'* ». Cf. aussi P. Lory, 1993 : 173, sur « l'imitation sacrée » de la parole de Dieu, « qui fonde la magie ».

³⁷ P. Lory, 1993 : 174. P. Lory rappelle justement le rôle que joue fréquemment le Verbe divin dans les cosmogonies.

« musulman » et d'un savoir malgache autochtone, de sources écrites et de traditions orales mises par écrit. L'importance des syncrétismes, la présence dans les livres et les pratiques des devins-guérisseurs antemoro d'idées malgaches anciennes ont été sous-estimées par certains chercheurs³⁸. L'influence des Malgaches autochtones concerne d'abord l'utilisation des plantes. L'onguent que prépare un *katibo* zafimbolazy (sur la moyenne Matatàña) pour une onction sur la personne d'un roi intronisé et sur le taureau destiné au sacrifice représente un bon exemple des syncrétismes que l'on peut observer : il râpe sur une pierre du « safran » (*tamotamo*, *Curcuma longa* L., « safran de l'Inde »), du bois de *hazomanga* (*Ravensara aromatica* Sonn., Lauracées), du *tandrroho* (*Trachylobium verrucosum* Gaertn., une Césalpiniacée dont la sève est utilisée comme encens), du sel de mer (*sira ranto*), et ajoute de la sève de *mokaraña* (*Macaranga coursii* Leandri, Euphorbiacées). L'emploi d'une résine parfumée et de « safran » relèvent d'un savoir antalaotra (en Asie occidentale, comme chez les Antemoro, l'encre de safran est considérée comme efficace contre les djinns); le *mokaraña* (charme protecteur contre les bêtes-esprits chez les Tañala), le sel (dans tout Madagascar, l'adjectif *masina* signifie à la fois « salé » et « sacré ») et le *hazomanga* (« bois sacré ») relèvent d'un savoir malgache autochtone. Le charme associe les trois mondes de l'univers, le safran et le *mokaraña* étant liés à la terre, le *tandrroho* au ciel et le sel à l'eau de l'océan.

Les devins-guérisseurs islamisés ont incorporé à leurs pratiques des connaissances héritées des anciens thérapeutes malgaches, mais aussi des éléments de leur vision du monde. L'influence malgache autochtone est clairement perceptible dans certaines symboliques mises en jeu. Le rituel d'intronisation royale, que dirige le *katibo*, manifeste l'« identité » du taureau sacrifié, du roi et de sa maison, idée que l'on retrouve dans les autres royaumes malgaches, en particulier chez les Tañala de l'Ikongo voisins. Le taureau sacrifié à l'est de la « grande maison » du roi est dit, chez les Antesambo, « compagnon des tambours royaux *hazolahy* ». Chez les Antemahazo et les Antesambo, on enduit le pilier central de la maison – symbole phallique – avec de la graisse du taureau, image du sperme. L'intronisation, ou « élévation », au milieu du jour, lorsque le soleil est au plus haut, rejoint également des idées relevées en Imerina et dans l'Ikongo : le chef siège au centre ou plutôt au zénith de l'espace et du temps. Le *katibo* offre du rhum au chef intronisé, boisson qui met en rapport les vivants et les morts, dans tout Madagascar. D'autres syncrétismes se font jour dans la symbolique de l'espace associée à la « grande maison » et au tombeau collectif, que la noblesse antemoro a repris aux royaumes malgaches préexistants : prééminence du nord-est sur les autres directions (associé aux ancêtres, le nord-est est en effet au confluent du nord, direction du pouvoir politique, et de l'est, direction de l'aïnesse et du pouvoir religieux)³⁹. Les devins anakara projettent sur l'espace de la maison, régi par huit directions chez les anciens Malgaches, le système des destins astrologiques *vintaña*, connu aujourd'hui dans tout Madagascar. Toutefois, il n'y a pas de correspondance satisfaisante entre la place des objets et des gens dans la maison – qui suit encore l'ancienne symbolique – et le nouveau système. Ainsi, le destin royal Alimizàn, sous lequel le *katibo* intronise un roi ou décide d'offrir les prémices du riz au mois de décembre, « correspond » au coin sud-ouest de la maison, place des femmes lors des réunions, où l'on dépose en temps ordinaire les outils agricoles et le panier à poules. Les nobles y disposent sur un brancard soutenu par quatre troncs de bananiers le cadavre des « gens importants », tête tournée vers le sud, le long du mur ouest⁴⁰ (chez les Tañala de l'Ikongo, les cercueils des notables d'origine noble sont placés sous le toit, du côté est, tête vers le nord). Dans une grande partie de Madagascar, les trois couleurs fondamentales, dont j'ai déjà évoqué la symbolique, sont réparties en deux ensembles : le rouge (ciel) et le blanc (eaux), liés respectivement au pouvoir politique et au pouvoir religieux, sont les couleurs de l'aristocratie; le noir (terre) est la couleur des autochtones. Chez les aristocrates

³⁸ Ainsi, par L. Munthe (1982 : 275), justement critiqué sur ce point par N. Rajaonarimanana (1990 : 1053-1056).

³⁹ J.-C. Hébert (1965) a montré qu'il s'agissait là d'un « héritage » de l'Indonésie indianisée. Cf. aussi P. Ottino, 1986.

⁴⁰ Notons que les reliques *zañaharibe*, détenues par deux chefs politiques anakara, sont suspendues au coin nord-est parce qu'il s'agit d'objets de vie.

antemoro, d'autres dimensions symboliques s'attachent toutefois à la couleur noire, associée à la pluie et au roi. Les devins choisissent généralement un taureau noir pour l'intronisation des chefs politiques, réminiscence possible du rôle de faiseur de pluie joué par des rois sacrés africains, rôle signalé dans le royaume zafiraminia de l'Anosy au XVII^e siècle.

Malgré une récente redécouverte de l'islam⁴¹, l'usage des *sorabe* est encore bien vivant dans les groupes *antalaotra*, même si des anciens déplorent une perte notable de connaissances. La coupure instaurée par les guerres civiles du XIX^e siècle avec les groupes roturiers a en revanche provoqué une déperdition du savoir botanique : en effet, les devins des groupes *fañarivoana* pourvoient en plantes les *katibo* et *ombiasy* des groupes nobles. La disparition de la forêt a constitué un autre facteur – déterminant – de cette déperdition. Les *ombiasy* antemoro tentent d'y remédier en nouant des contacts avec des devins *tañala*, mais même sur la falaise qui sépare la côte des Hautes Terres, la forêt a pratiquement disparu entre 1975 et 1995. De plus, les différences dans les noms des plantes et dans leur utilisation rendent de plus la coopération problématique. Les devins-guérisseurs antemoro – et *tañala* – ont dû s'adapter à d'autres changements : l'extension de plantes introduites – souvent incorporées à la pharmacopée – ou l'apparition de maladies nouvelles. Les devins ne sont pas restés insensibles à l'influence de la médecine occidentale⁴². On les voit ainsi diagnostiquer des maladies aux noms évidemment étrangers, comme *tansio* (« tension »), ou *alibiminy* (« albumine »), pour des symptômes de diabète. En dépit des transformations sociales, la cohésion des communautés villageoises aristocratiques fait que les *katibo* ont conservé leur place de protecteurs et de « gardiens des traditions », même si le rôle politique du roi *mpanjaka* et des chefs *randriambe* s'est évanoui.

Le devin-guérisseur dans la société *tañala* de l'Iko go

Construite sur une idée dualiste de l'univers, la société *tañala* repose sur l'alliance étroite de deux couches sociales, une aristocratie revendiquant une origine « arabe », et associée aux mondes du ciel et des eaux, et la couche des autochtones, dits « maîtres de la terre » (*tompon-tany*), alliance réalisée aussi bien à l'échelle de la région que de la communauté villageoise⁴³. Elle aboutit à partir du XIX^e siècle à un équilibre du pouvoir entre les deux couches sociales et à une certaine synthèse de leurs idéologies. Un chef noble (*ampanzaka*) réunit en sa personne les fonctions de « prêtre » et de « roi », fonctions qu'il partage avec un chef autochtone *anakandria* (« fils de noble » ou « petit noble ») anobli. Le « roi » a l'apanage du geste sacrificiel *sombily*, privilège – lié à une conception cosmique de la figure du roi et du sacrifice – déjà rencontré pour l'aristocratie antemoro. Le grand « roi » *tañala* porte lui aussi le titre d'*andrianoñy*, « seigneur du fleuve ». À la différence de la situation en pays antemoro, le pouvoir du roi sur la nature se construit ici *sur une alliance* (image d'une hiérogamie du ciel et de la terre) – *constamment renouvelée* – avec les esprits du sol, garants de la fécondité de la terre et des femmes, source des remèdes (cf. les personnages mythiques du

⁴¹ Cette redécouverte s'est faite d'abord à partir de contacts établis avec des Comoriens ou des Indiens, dans le Nord-Ouest de Madagascar ou sur la côte est, puis en liaison avec des centres musulmans établis à Madagascar ou dans d'autres pays. Le mouvement de conversion à l'islam touche surtout les groupes *antalaotra* Anakara et Zafimbolazy, et dans une moindre mesure les Anteoñy. Les nouveaux convertis ne considèrent pas toujours les *sorabe* avec bienveillance et prônent une étude exclusive du Coran et des textes « officiels » de l'islam. Pour nombre d'anciens et de nouveaux convertis, cependant, des accommodements sont trouvés avec la tradition arabico-malgache : comme dans le Nord-Ouest de l'île (cf. L. Berger et M. Branchu, 2005, L. Berger, 2006), l'adhésion à l'islam apparaît comme un retour aux sources (où l'on vient puiser du pouvoir *hasina*) et la recherche d'une nouvelle légitimité.

⁴² Il est à noter que contrairement à la région d'Antananarivo notamment, les régions antemoro et *tañala* ont été très peu touchées par les politiques de la santé mises en œuvre par le gouvernement malgache – suivant ici des propositions de l'OMS ; ces politiques visent à utiliser le savoir des devins-guérisseurs dans le cadre d'une médecine « officielle » et à encadrer ces devins au sein d'organisations de tradipraticiens.

⁴³ La région de l'Ikongo vit se développer au XVII^e et au XVIII^e siècle un puis deux royaumes, centrés sur les rivières Sandrañanta et Manambondro.

« Neuvième Homme » et de la « Belle de la forêt »⁴⁴), esprits que les Tañala nomment « maîtres de la terre », comme les lignées autochtones (Beaujard, 1991). Les autochtones représentent des *médiateurs obligés* dans l’alliance du roi avec les esprits de la nature.

Au côté des chefs, on trouve un ou plusieurs devins-guérisseurs *ombiasy*. Ces derniers peuvent être aristocrates ou autochtones. Dans le royaume de la Manambondro, un chef autochtone gardait les reliques royales, reliques qu’un Tañala a un jour comparées, par la place symbolique qu’elles occupent, aux livres *sorabe* antemoro; ce chef autochtone jouait un rôle de devin auprès des « rois » de la Manambondro par les rêves que lui inspiraient les reliques⁴⁵.

Le savoir des charmes – et celui de la divination par les graines ou le sable, *sikidy* – par un apprentissage auprès d’un maître est l’apanage des hommes. Contrairement à la société antemoro, le recrutement des lignées tañala est cognatique, et la connaissance des charmes et de la divination peut s’acquérir auprès d’un parent en ligne féminine. Un chef politique choisit souvent comme conseiller un devin-guérisseur qui appartient à un groupe parent par les femmes. On connaît par ailleurs des femmes guérisseuses, censées recevoir leurs connaissances d’esprits de la nature qui dans leurs rêves leur communiquent les plantes et substances à employer, un rôle que la place des esprits de la nature ne permet pas aux femmes des groupes aristocratiques antemoro.

Le devin-guérisseur tañala a le même champ d’intervention que le *katibo* antemoro. Canalisant la puissance divine *hasina* des mondes supérieur et inférieur, il est le garant de la fertilité et de la prospérité de la communauté et de ses membres ; il peut défendre ou restaurer un ordre socio-cosmique ou physique, ou chercher à transformer cet ordre, sur le plan d’une communauté ou d’un individu. Il faut ici mentionner la conclusion d’alliances (*fanangéña*) avec un être humain (établissement d’une parenté par le sang), pratiquées dans la vallée de la Matatãña, mais aussi avec la foudre, ou avec un esprit de la nature *kokolampo*, alliances que je n’ai pas rencontrées chez les Antemoro. À la différence des *katibo* antemoro, les devins-guérisseurs tañala n’officiant pas dans les rituels : ils restent dans l’ombre des *mpanzaka* et des *anakandria*. En choisissant le destin astrologique et le lieu favorables, l’animal à sacrifier, et en organisant les phases du rituel, ils contribuent cependant à son efficacité.

Des divergences sont en outre notables dans les moyens d’interprétation et de connaissance. On ne retrouve pas chez les Tañala – aujourd’hui en tout cas – les « prédictions » utilisées par les devins antemoro. L’*ombiasy* tañala utilise des savoirs mêlés, indigènes ou étrangers, mais il ignore l’écriture arabe, et ses connaissances en astrologie, héritées pour une part des groupes islamisés de la Matatãña, sont plus restreintes que celles des devins-guérisseurs antemoro. Les noms de mois arabes et le système luni-solaire des Antemoro sont connus, mais les Tañala utilisent plutôt les noms de mois d’origine indonésienne et sanscrite. La pratique de la géomancie était largement répandue. On distingue parfois entre devins astrologues (*mpanandro*) et devins pratiquant la géomancie (*mpisikidy*).

Les idées concernant l’origine du mal diffèrent également dans les deux régions considérées. Les Tañala ne conçoivent pas de la même façon que les Antemoro un mal inhérent à certaines périodes dans le cycle du temps, même s’ils reconnaissent le caractère dangereux de certains mois (apportant foudre, grêle, cyclones, épidémies...) et si – comme chez les Antemoro – certaines maladies (la stérilité par exemple) sont expliquées par un « destin astrologique trop puissant » du jour de la naissance (*andro mahery*). Par ailleurs, la hantise – et la pratique – de la sorcellerie

⁴⁴ Dans les mythes de création tañala, le « Neuvième homme » (Fahasivy), resté sans épouse, reçoit du Dieu céleste Zañahary le pouvoir sur la terre, en compensation. Maître des plantes, il apparaît ici comme la personnification des esprits de la terre, nommés Fahasivy par les Tañala. Le chiffre neuf fait référence à la neuvième case des figures géomantiques *sikidy*, liée aux esprits. La « belle de la forêt » est une femme-génie qu’épouse un prince, dans un mythe construit par les Tañala en relation avec des récits qui mettent en scène deux autres figures féminines, liées respectivement au ciel et aux eaux, celles de la « princesse du ciel » et de la « princesse des eaux » (P. Beaujard, 1991).

⁴⁵ Dans le royaume de la Sandrañanta, en revanche, le grand roi gardait lui-même dans sa maison les reliques royales *lambohamba* (« bœufs jumeaux »).

paraissent plus présentes dans les groupes antemoro que dans la société tañala, pour diverses raisons (structures sociales plus contraignantes, repli sur eux-mêmes des villages – *antalaotra* en particulier –, pression démographique, luttes pour la possession des rizières humides...) (Beaujard, 1995).

Les devins se font volontiers les porte-parole de la volonté des chefs du royaume ou de la communauté villageoise, marquée par une idéologie égalitariste. J'ai raconté comment dans un village tañala un devin avait conseillé à un salarié de l'État, perçu comme riche et avare, de sacrifier un zébu dans ses caféiers (*fafy kafé*) pour la guérison d'un fils malade, avec la participation de toute la communauté du village.

En l'absence de l'écriture arabe, ce sont les plantes qui constituent la base des charmes préparés par les devins-guérisseurs tañala. Les *ombiasy* tañala manipulaient une importante pharmacopée. Aujourd'hui encore, ils sont célèbres pour leurs connaissances botaniques, beaucoup plus étendues que celles de leurs confrères antemoro, même si elles apparaissent en recul, du fait de la disparition de la forêt sous l'effet de l'agriculture sur brûlis. Animaux et minéraux entrent également dans la confection des charmes. Comme les plantes, ils sont sous le contrôle des « êtres de la nature ».

Le recours à une magie métaphorique et métonymique sous-tend ici encore l'élaboration des charmes. Ainsi, dans un charme visant à chasser quelqu'un de sa terre, on emploie les plantes *mahavalia* (« Riposte ! ») et *mandresy* (« vaincre »), déposées dans un dé à coudre enterré ouverture vers le haut. L'histoire mise en œuvre se lit : « Je riposte à l'agresseur, je le défais, et je l'expulse ou l'enterre grâce au charme [le dé sert à pousser l'aiguille] ». Dans un charme destiné à tuer, le sorcier utilise des mouches vertes, qui apportent la mort à la personne visée, « représentée » par de la terre prise sur une trace de ses pas; la mort est symbolisée par le bois d'un arbre fracassé par la foudre, qui est en même temps vecteur de mort. Le sorcier incorpore enfin le bout de la queue d'un genre de petit caméléon appelé *angadatsaka* (« revenant déchu »)⁴⁶, lié aux esprits de la terre. Recouvert par une tige de raphia, le charme est laissé sur le chemin. Lorsque la personne visée enjambra le charme, elle sera atteinte.

Les devins-guérisseurs tañala adressent leurs prières à Zañahary, au singulier et au pluriel (influence lointaine de l'hindouisme, Zañahary est ici à la fois un et multiple : les Zañahary des quatre points cardinaux fusionnent dans le Zañahary central, qui représente leur synthèse⁴⁷), et parfois aussi aux ancêtres, et/ou aux esprits du sol. Ici se situe la différence essentielle avec les pratiques et les idées des Antemoro islamisés. Chez les Tañala, les esprits du sol (ou des eaux) peuvent être bénéfiques ou maléfiques, alors que les aristocrates antemoro les considèrent comme essentiellement maléfiques. Les Tañala reconnaissent en outre une continuité entre ancêtres – des groupes autochtones notamment – et esprits du sol. Il est significatif que les devins-guérisseurs tañala conseillent généralement le choix d'un bois de *volomboro* (« plume d'oiseau », appelé aussi *sambalahy*, *Albizia fastigiata* O.) pour l'érection des poteaux du culte aux ancêtres dans le village, *volomboro* qui dans la forêt abrite les esprits chthoniens. La figure symbolique de l'oiseau renvoie ici aux esprits (certaines tombes betsileo portaient jadis aux quatre coins des images d'oiseau). La place faite par les Tañala à ces esprits que Faublée nomme très justement « esprits de la vie »⁴⁸ est inséparable de l'idée d'une fertilité émanant du monde inférieur, idée conservée par les Antemoro mais limitée à la sphère des ancêtres. Les devins-guérisseurs tañala prélèvent les plantes pour leurs charmes après avoir versé du rhum sur le sol, et invoqué les esprits de la forêt. Les Anakara font les mêmes gestes, mais invoquent les ancêtres et jamais les esprits du sol. L'effacement des esprits chthoniens (liés aux premiers occupants) dans les rituels et leur dévalorisation marquent une

⁴⁶ *Brookesia* sp.; a l'apparence d'une feuille morte; la tête porte de petites cornes. Les êtres maléfiques comme les ogres *trimo* sont souvent porteurs de cornes, images phalliques agressives.

⁴⁷ P. Beaujard, 1995b : 188.

⁴⁸ Le terme « esprit » est cependant discutable, puisque les Malgaches les considèrent comme des « êtres », des « bêtes » (*biby*), que l'on peut parfois voir (G. Lefèvre 2007).

dépossession par les aristocrates antemoro du savoir – et du pouvoir – des lignées autochtones, qui considéraient ou considèrent encore les esprits chthoniens comme les maîtres des plantes⁴⁹. À la différence des Tañala, les aristocrates antemoro n'accordent évidemment jamais le titre de *tompon-tany* (« maîtres de la terre ») aux lignées autochtones.

Comme l'islam, le christianisme tend – mais dans une moindre mesure, chez les Tañala – à effacer des rituels les esprits du sol. En pays antemoro comme en pays tañala, les *ombiasy* sont apparus aux colonisateurs français et aux Églises comme des adversaires à combattre. Ils jouèrent de fait un rôle important lors de la révolte de 1947 contre les Français (Tronchon, 1974).

Les mutations sociales récentes se sont marquées dans tout Madagascar par une double déliquescence de l'État d'une part, et du pouvoir des assemblées villageoises et des chefs traditionnels d'autre part. La société tañala a connu une transformation profonde. On observe un dépérissement du collectif dans ses formes anciennes depuis une vingtaine d'années surtout. La famille conjugale n'est plus totalement perçue comme indissociable de la communauté. On note l'abandon du travail collectif dans les activités de production. Le gel d'importantes surfaces par une caféiculture extensive et la poussée démographique récente s'accompagnent d'une augmentation des conflits concernant les terres, tendance accentuée par l'affaiblissement des liens sociaux. Elles suscitent aussi de nouveaux comportements (bornage des terres, partage entre les enfants du vivant du père, vols de récolte...). Ces mutations et l'appauvrissement des familles semblent générateurs d'une sensation d'angoisse et d'une augmentation de la violence. Traduction d'un mal-être et d'une souffrance, la (croyance en la) sorcellerie – pratiquée ou que l'on pense pratiquée – en est l'une des formes. Parallèlement, de nombreux jeunes tañala tentent de s'établir comme devins-guérisseurs, sans passer comme autrefois par l'apprentissage auprès d'un ancien. Comme pour les femmes « guérisseuses », des esprits de la nature leur inspirent en rêves les « remèdes » à appliquer. L'investissement dans le magico-religieux représente une activité à la fois lucrative – pour les devins-guérisseurs – et sans doute socialement nécessaire.

*

* *

Dans les deux sociétés étudiées, mais plus sans doute dans le pays antemoro que dans le pays tañala, le devin-guérisseur occupe une place centrale. Garant d'une certaine idéologie et du respect des lois sociales et divines, il représente un facteur de cohésion et de défense des valeurs de la communauté. Passeur entre les mondes, le devin-guérisseur se révèle aussi, cependant, comme un personnage ambivalent et dangereux. Grâce à son savoir, il manipule en effet un pouvoir divin *hasina* qui lui permet d'agir sur l'ordre du monde, pour le bien ou pour le mal. Le devin-guérisseur peut ainsi apparaître dans l'ombre du roi comme un faiseur d'ordre, ou à l'opposé du roi, comme une figure du désordre.

C'est justement sur l'idéologie et sur la vision du monde sous-jacente que la place et les pratiques des devins-guérisseurs divergent dans les deux régions antemoro et tañala. Sur la Matatàña, l'empreinte « islamique » (dans laquelle on discerne d'autres influences) sous-tend des idées religieuses et politiques qui s'éloignent des idées malgaches d'autres régions, en particulier de la région tañala. Cette empreinte islamique s'est superposée à une religion malgache qu'elle a modifiée en effaçant presque complètement des rituels les « esprits de la vie », liés aux groupes autochtones, esprits que les Antemoro islamisés ont dotés de noms d'origine arabe et rejetés globalement dans la catégorie du maléfique. Cet effacement et ce rejet sont à mettre en relation avec la sujétion des groupes autochtones dans le cadre du royaume antemoro et à l'opposition du « pur » et de l'« impur » qui accompagne la partition *silamo* islamisés/*kafiry* païens. La noblesse antemoro a utilisé son savoir « musulman » hétérodoxe, conservé jalousement secret, pour asseoir son pouvoir sur les groupes autochtones, dont elle a récupéré par ailleurs une partie des connaissances et des

⁴⁹ Les *andriana* merina ont opéré une dépossession analogue en accaparant les fétiches *sampy* des *dèmes* autochtones les plus puissants lors de la construction du royaume.

conceptions symboliques. La situation faite aux groupes roturiers dans le royaume antemoro et la barrière existant aujourd'hui entre les anciens « pourvoyeurs de richesses » et les aristocrates offrent un contraste saisissant avec la réalité tañala. En pays tañala, la revendication d'une origine musulmane par la noblesse n'a pas de contenu bien réel. Les conceptions symboliques des nobles rejoignent celles des Hautes Terres, marquées par un héritage « indonésien ». Les faits tañala expriment l'idée d'un dualisme cosmique et social (associé à une vision tripartite de l'univers) où nobles et autochtones, alliés et complémentaires, se partagent le pouvoir. À la confluence des deux couches sociales et des deux savoirs, « musulman » ésotérique (dont l'héritage apparaît ici beaucoup plus limité que chez les aristocrates antemoro) et malgache autochtone, l'*ombiasy* tañala, à l'inverse du *katibo* antemoro, apparaît comme l'artisan d'une symbiose entre aristocrates et « maîtres de la terre ». On retrouve dans une grande partie de Madagascar des syncrétismes – faut-il dire des hybridations ? – entre des savoirs malgaches et exogènes (islamiques, chrétiens), et entre des conceptions symboliques d'origines diverses. Le devin-guérisseur y apparaît – F. Raison-Jourde l'a montré dans les *Souverains de Madagascar*⁵⁰ – comme un personnage central dans les syncrétismes qui s'opèrent entre des logiques symboliques et entre les couches sociales qui les véhiculent. En même temps, chez les Tañala surtout, l'apparition de jeunes devins-guérisseurs n'ayant pas suivi une initiation auprès d'un maître traduit une volonté de dépassement des structures traditionnelles et les changements sociaux profonds qui ont accompagné la situation de crise et de mutation connue par Madagascar depuis trois décennies.

Bibliographie

- ANDRIAMANJATO, R., *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence africaine, 1957, 102 p.
- ARKOUN, M., « Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ? », in : *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd, M. Rodinson (éds.), Paris, Ed. J. A., 1978, p. 1-24.
- AUGÉ, M., « Ordre biologique, ordre social ; la maladie, forme élémentaire de l'événement », in : *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1984, p. 36-91.
- BEAUJARD, P., *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du Sud-Est de Madagascar*, Préface de G. Condominas (p. 5-10), Paris, L'Harmattan, 1983, 670 p.
- , « Les couleurs et les quatre éléments dans le Sud-Est de Madagascar. L'héritage indonésien », *Omalý sy Anio, Hier et Aujourd'hui*, n°27, 1988, p. 31-48.
- , *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'Ikongo). Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, Préface de G. Condominas, Paris, L'Harmattan, 1991, 611 p.
- , « Islamisés et systèmes royaux dans le Sud-Est de Madagascar. Les exemples antemoro et tañala », *Omalý sy Anio, Hier et Aujourd'hui*, n° 33-36, « Pouvoirs et états dans l'histoire de Madagascar et du Sud-Ouest de l'Océan indien », 1991-1992, p. 235-286.
- , « La violence dans les sociétés du Sud-Est de Madagascar », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 138-139, XXXV-2-3, 1995a, p. 563-598.
- , « Religion et société à Madagascar. L'exemple tañala », in : *L'Etranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, Océan Editions, 1995b, p. 181-217.
- , *Le parler arabico-malgache du Sud-Est de Madagascar. Recherches étymologiques*, Paris, L'Harmattan, 1998, 165 p.

⁵⁰ Sur « L'*ombiasy*, artisan de la synthèse », F. Raison-Jourde : 1983 : 26sq. « Ce spécialiste du *hasina*, écrit F. Raison-Jourde, est l'artisan d'une unification des croyances, au bénéfice de la légitimation du chef temporel ». Elle souligne le rôle-clé des *ombiasy* dans les transactions rituelles et politiques entre couches sociales (*ibid.* : 28sq.).

- , « Le pèlerinage septennal sur le tombeau de l'ancêtre des aristocrates anteoñy (pays antemoro, Sud-Est de Madagascar) », in : *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiation, syncrétisme à Madagascar*, S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard, C. Radimilahy (éds.), Paris, Karthala, 2006, p. 403-453.
- , « Les manuscrits arabico-malgaches (*sorabe*) du pays antemoro (Sud-Est de Madagascar) », in : *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, C. Hamès (éd.), Paris, Karthala, 2007a, p. 219-265.
- , « L'Afrique de l'Est, les Comores et Madagascar dans le système-monde eurasiatique et africain avant le 16^e siècle », *Madagascar et l'Afrique*, D. Nativel et F. Rajaonah (éds.), Paris, Karthala, 2007b, p. 29-102.
- BEAUJARD, P. et TSABOTO, J., « Les parias antemoro : les Antevolo », in : *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Actes du Colloque International sur l'Esclavage, Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, Antananarivo, p. 383-399.
- BERGER, L., *Les raisons de la colère des ancêtres Zafinifotsy (Ankaraña, Madagascar). L'anthropologie au défi de la mondialisation*, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2006.
- BERGER, L. et BRANCHU, O., « L'Islam à l'épreuve de l'ancestralité dans les villes et campagnes du nord de Madagascar », in : *L'Islam politique au Sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, M. Gomez-Perez (éd.), Paris, Karthala, 2005, p. 69-117.
- BERTHIER, H., « Le cahier d'écriture de Radama », *Mémoires de l'Académie Malgache*, 16, 1933, 134 p.
- BLANCHY, S., « Le partage des bœufs dans le mariage coutumier de la Grande -Comore », *Journal des Africanistes*, 66 (1-2), 1996, p. 168-202.
- BLANCHY, S., « Note sur le rituel d'intronisation des souverains de Mayotte et l'ancien ordre politico-religieux », *Etudes Océan Indien*, 21, 1997, p. 107-129.
- BLOCH, M., 1986, *From Blessing to Violence : History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 224 p.
- CALLET, F., *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, Antananarivo, Impr. Officielle, 2 tomes, 1981, 1243 p. (reproduction de la 2^e éd. de 1908).
- DESCOLA, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- FAHD, T., « Malhama », in : *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Edition, t. 6, C. E. Bosworth et al (éds.), Leiden, E. J. Brill; Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1986, p. 231-232.
- FAHD, T., *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, 563 p. (1^{ère} éd. 1966).
- GEERTZ, C., *The Religion of Java*, New York, The Free Press of Glencoe, 1960, 396 p.
- HAMÈS, C., *L'art talismanique en Islam d'Afrique Occidentale. Personnes. Supports. Procédés. Transmission*, Thèse de Doctorat, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1997, 397 p.
- HÉBERT, J.-C., 1965, « L'énumération des points cardinaux et l'importance du Nord-Est », *Annales de l'Université de Madagascar*, série « Lettres et Sciences Humaines, Taloha I », p. 150-195.
- HÉRITIER, F., « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique », in : *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1984, p. 123-154.
- HEUSCH, de L., *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971, 330 p.
- LAVONDÈS, H., « Magie et langage. Note à propos de quelques faits malgaches », *L'Homme*, t. III, 1963, p. 109-117.
- LEFÈVRE, G., *Médecines hybrides dans le Sud et le Sud-Ouest de Madagascar. Les mots-plantes à Tuléar*, Thèse de Doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2007.
- LORY, P., « La magie chez les Ihwân al-Safâ' », *Bulletin d'Etudes orientales*, « Sciences occultes et Islam », t. XLIV, 1992, p. 147-159.
- LORY, P., « Verbe coranique et magie en terre d'Islam », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 12, 1993, p. 173-186.

- MIDDLETON, J., *The World of the Swahili. An African Mercantile Civilization*, New Haven/London, Yale University Press, 1992, 254 p.
- MUNTHE, L., *La tradition arabico-malgache vue à travers le manuscrit A-6 d'Oslo et d'autres manuscrits disponibles*, Antananarivo, T.P.F.L.M., 1982, 327 p.
- OTTINO, P., « À propos de deux mythes malgaches du début du XVII^e siècle », *Taloha*, n° 6, 1974, p. 72-88.
- OTTINO, P., *L'Etranger intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 2 t., 1986, 630 p.
- RAISON-JOURDE, F., « Introduction », in : *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, F. Raison-Jourde (éd.), Paris, Karthala, 1983, p. 7-68.
- RAISON-JOURDE, F., *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991.
- RAJAONARIMANANA, N., *Sorabe. Traités divinatoires et recettes médico-magiques de la tradition malgache antemoro*, thèse, INALCO, 4 vol., 1990, 1364 p.
- RAJAONARIMANANA, N., « La divination par le Grand Dragon *Henabe* chez les Antemoro », in : *L'Etranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, Océan Editions, 1995, p. 155-161.
- RAKOTOMALALA, M., BLANCHY, S. et RAISON-JOURDE, F., *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgaches*, Paris, Karthala, 2001, 529 p.
- RAKOTOMALALA, M., « La sorcellerie en Imerina », in : *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiation, syncrétisme à Madagascar*, S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard, C. Radimilahy (éds.), Paris, Karthala, 2006, p. 229-260.
- RAKOTONIRAINY, J., *Ny lakilen'ny fanandroana malagasy na ny Alikilily*, Antananarivo, Ny Nosy, 1963, 13 p. (en traduction française : *La clé de l'Astrologie malgache ou l'Al-Iklil*).
- RAMAMONJISOA, J. B. I., *La Maladie et la Guérison chez les Masikoro de la région de Tuléar (Sud-Ouest de Madagascar). Diagnostiquer et guérir*, Thèse de Doctorat, Études Africaines, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 1994, 2 vol., 359 + 537 p.
- RODINSON, M., « La lune chez les Arabes et dans l'Islam », in : *La lune, mythes et rites*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 151-215.
- TERWIEL, B. J., « The rotating naga : a comparative study of an excerpt from the oldest Tai literature », *ASEMI*, XVI, 1-4, 1985, p. 221-245.
- TRONCHON, J., 1974, *L'insurrection malgache de 1947*, Paris, Karthala, 400 p.

Les îterve`tio`s des <i>katibo</i> et dev`-guérisseurs e` pays a` temoro		
Interventions pour	Traitements collectifs	Traitements ind
Fertilité et succès		
Pour obtenir la fécondité	<i>Sora-bary</i> (« écrits du riz ») <i>Toka vary</i> (consécration du riz)	<i>Fampizary zaza</i> (« qui fait v <i>Fampitombo aomby</i> (« qui zébus »)
Pour obtenir la fécondité et la force	<i>Savatra</i> (circoncision collective)	
Pour le succès des armées	<i>Ody tafika</i> (« charme pour une armée »)	
Par des charmes qui attirent + pouvoir, aura sociale		<i>Fandrrotana</i> (« qui attire » <i>Fañamàmy hoditra</i> (« qui douce »), <i>fañitràna</i> (« qui vous aiment »)
+ richesses		<i>Fanombo hariaña</i> (« qui richesse »)
+ femme		<i>Ody viavy</i> (« charme pour le
Défe`se d'u`ordre		
Mal inhérent à certaines périodes	<i>Taha tanàna</i> (« traitement du village »), <i>faminaritra</i> (« qui rend bien portant »), <i>ody taoña</i> (« charme pour l'année ») <i>Fasangato rado</i> (« tombeau de pierre du tonnerre ») (charme protégeant le village de la foudre)	<i>Ody varatra</i> (« charme pour
Mal dû à des bêtes-génies	<i>Taha tanàna</i> (« soins apportés au village ») <i>Taika</i> (Circumambulation autour du village)	<i>Ody biby</i> (« charme contre <i>aretim-boroña</i> (« charme s oiseaux' »)
Attaque d'ennemis	<i>Fanoñy tafika</i> (« qui arrête les armées ») <i>Fanoñy</i> (« qui arrête, fait barrière »)	<i>Betambàña</i> (grand obstacle
Attaque d'animaux		<i>Fañidy</i> (« qui ferme crocodiles »)
Attaque sorcellaire		<i>Fañambana</i> (« qui menace efface ») <i>Famotira-porohaña</i> (« qui r
Vol		<i>Kialo</i> (« [charme] qui protèg
Pour stabiliser un ménage		<i>Fandreketana</i> (« qui fixe »)
Pour empêcher le retour d'un mal		<i>Famato</i>
Restauratio`d'u`ordre affecté par		
Dépérissement du <i>hasina</i>	<i>Taon-joma</i> (« année vendredi » : pèlerinage sur le tombeau de l'ancêtre du clan anteoñy tous les sept ans)	
Mal inhérent à certaines périodes	<i>Taha tanàna</i> (« traitement du village »), <i>faminaritra</i> (« qui rend bien portant »)	
Faute - à l'égard des ancêtres - inceste - à l'égard d'un animal	<i>Fafy hampisaraka</i> (« aspersion pour une séparation »)	<i>Fañafana</i> (« qui efface ») <i>Ody tahiña</i>
Agression d'un revenant		<i>òdy tròmba</i> (« charme qui s par un esprit »)
Agression d'une bête-génie		<i>Ody biby</i>
Attaque sorcellaire		<i>Mahavalia</i>
Vol		<i>Famaky halatra</i>
Souillure		
Excès de chaud, froid, sec, humide		(pas de nom spécifique)
Fatigue excessive		
tra`sformatio`d'u`ordre		
Pour faire tomber la pluie	<i>fampòraña àndro</i> (« qui rend le jour pluvieux »)	<i>Fampòraña àndro</i>
Pour faire venir la sécheresse	<i>fañamàña àndro</i> (« qui provoque la sécheresse »)	

Pour un mariage entre parents proches	<i>Fafy hampivady</i> (« aspersion pour le mariage »)	
Etablissement d'une parenté par le sang	<i>Fanangeña</i>	
Pour le détruire : attaque, sorcellerie	<i>Horona tafika</i> (<i>horona</i> : action de mettre en déroute, <i>tafika</i> : armée)	<i>Añazimantsy</i> (maléfice ») <i>Sahero kavizo</i> (« Charme lo
Pour chasser quelqu'un		<i>Fampikenda nasy</i> (« qu personne »)
Pour éviter une punition à l'issue d'un palabre		<i>Ody kabaro</i> (Charme pour l